
Labadie : le périple confessionnel d'un réformateur insoumis

Jean-Pierre Cavaillé



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29731>
DOI : 10.4000/assr.29731
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017
Pagination : 169-177
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Pierre Cavaillé, « Labadie : le périple confessionnel d'un réformateur insoumis », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 180 | octobre-décembre 2017, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 03 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29731> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29731>

© Archives de sciences sociales des religions

Jean-Pierre Cavaillé

Labadie : le périple confessionnel d'un réformateur insoumis

À propos de :

FABRE Pierre Antoine, FORNEROD Nicolas, HOUDARD Sophie, PITASSI Maria-Cristina, *Lire Jean de Labadie (1610-1674). Fondation et affranchissement*, Paris, Classiques Garnier, 2016, 297 p.

« Qui étudierait intégralement et parviendrait à comprendre cette biographie, saisirait du même coup presque toute l'histoire religieuse du XVII^e siècle », écrit L. Kołakowski (p. 47). Jean de Labadie est un personnage fascinant. On le croirait inventé *ad hoc* par un romancier qui voudrait faire accomplir à son lecteur une traversée du paysage religieux européen du XVII^e siècle : tour à tour jésuite, prêtre séculier janséniste, ermite, ministre réformé et enfin fondateur de sa propre Église, un long périple erratique le conduit depuis Bordeaux en de nombreuses villes et lieux du sud de la France dont il est originaire (Orange, Toulouse...), mais aussi à Port-Royal, à Amiens et Abbeville, puis, une fois passé à la Réforme, de Montauban à Genève et Middelbourg, et enfin, d'Amsterdam où il créa son Église jusqu'à Herford, en Westphalie, sous la protection de la princesse Elisabeth, avant de terminer sa vie parmi les membres de son groupe à Altona, alors dans le royaume danois. Partout où il passe, Labadie suscite l'admiration et la haine, l'attraction et la répulsion, aussi bien de personnages éminents (Saint-Cyran, Charles de Condren, Spener, Voetius, Comenius, Serrarius, Antoinette Bourignon, Anna Maria Schurman...), que d'anonymes et de sans-grade que sa spiritualité le conduit à privilégier.

Le présent ouvrage collectif, qui lui est entièrement consacré, présente de nombreuses qualités autant d'information¹ que d'analyse et de réflexion. La longue introduction, signée par les quatre éditeurs, résume son extraordinaire périple biographique et fait le point sur les études labadiennes.

À la vérité, celles-ci sont peu nombreuses mais de grande importance ; elles forment un cadre « restreint mais pesant » au présent volume, dit de manière à la fois judicieuse et insolente l'introduction. Ce cadre est constitué par l'indis-

1. Il se termine par une bibliographie complète des écrits de Labadie et sur Labadie et comprend deux index, des noms et des lieux.

pensable étude biographique de T. J. Saxby² et par le livre de Daniel Vidal, qui accompagne l'ensemble de l'œuvre comme « lieu d'énonciation d'une singularité spirituelle »³, mais d'abord par les pages que lui ont consacrées deux auteurs en effet de poids qui ont précédé Saxby et Vidal : Michel de Certeau⁴, qui en fait une figure de « nomadisme » spirituel et d'errance institutionnelle, et L. Kołakowski, qui considère Labadie comme un réformateur voué à l'échec, en quête de la fondation d'une Église visible manifestant l'Église invisible qui la précède⁵. Comme le disent les auteurs de l'introduction, aux yeux de Kołakowski, Labadie apparaît comme « un homme à la recherche permanente d'un ancrage [...]. Labadie n'est pas pour lui [à la différence de Certeau] la figure impossible d'un fondateur sans fondation, mais la figure d'une réforme impossible » (p. 30). C'est d'ailleurs cette lecture, il nous semble, de l'impossible réforme qui continue à dominer dans le présent ouvrage : « Si à l'Église des Apôtres se substitue l'Église des Saints, l'Église n'est plus réformable. Or elle ne peut l'être que dans cette aspiration, sapant ses propres fondements » (p. 31).

Les études rassemblées sont autant d'approches de la vie et (surtout) de l'œuvre particulièrement touffue et abondante de l'auteur Labadie ; l'un de leurs points communs est de ne pas considérer Labadie comme un phénomène isolé, l'itinéraire d'un original charismatique, mais de travailler à reconstituer des contextes, scrupuleusement pris dans leurs coordonnées spatio-temporelles ; contextualisation faisant nécessairement intervenir des individus et surtout des collectifs en interaction et donc en évolution constante ; directeurs et membres d'institutions religieuses, collectifs de lecteurs, de disciples, de protecteurs et de détracteurs, de soutiens et d'opposants, d'alliés et d'ennemis. C'est ainsi que ce parcours singulier acquiert toute sa signification et son poids historique.

Je partirai de l'étude substantielle de Nicolas Fornerod qui ouvre le recueil, car elle me semble poser directement ou indirectement les questions centrales traitées dans l'ensemble du volume, qui présente d'ailleurs, dans l'ensemble, une remarquable cohérence. Fornerod s'emploie à conduire une analyse critique des récits autobiographiques et des biographies de Labadie, en les considérant d'abord comme des « objets spécifiques d'autolégitimation et ou de controverse », et il fait apparaître un clivage décisif entre des écrits destinés à une diffusion restreinte, interne au groupe, et les écrits dont Labadie ou les labadiens envisagent une large publication (p. 53). Fornerod donne ainsi toute sa place à un écrit autobiographique, que l'on pourrait qualifier de réservé (toujours inédit) : le *Recueil de l'histoire véritable de la vie de Jean de Labadie* conservé à Genève. Ce texte correspond au « journal » saisi en 1662 par la Compagnie des pasteurs (et donc, avance Fornerod contre Saxby, il semble antérieur à la polémique avec F. Mauduit, auteur de *l'Advis charitable à Messieurs de Genève touchant la vie*

2. *The Quest for the New Jerusalem. Jean de Labadie and the Labadists, 1610-1744*, Dordrecht-Boston-Lancaster, M. Nijhoff Publishers, 1987.

3. *Jean de Labadie (1610-1674), Passion mystique et esprit de Réforme*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2009, p. 5.

4. *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982.

5. *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969.

du sieur Jean Labadie, publiée cette même année). Cet écrit apparaît comme la « mise en représentation d'une expérience spirituelle intérieure, d'une vocation réformatrice extraordinaire et d'un itinéraire de vie édifiant, dont elle entend rendre témoignage, et sa production envisagée comme "un geste de fondation", pour reprendre l'heureuse expression de Louis Marin »⁶ (p. 58).

De ce point de vue, l'*Histoire véritable* est on ne peut plus éloignée de l'*Abrégé sincère de la vie et de la conduite et des vrais sentimens de feu Mr De Labadie*, attribué à son disciple Pierre Yvon, qui s'en inspire pourtant: « Représentation aseptisée de la spiritualité de Labadie afin de mettre en avant, dans une optique réformée, la pleine légitimité de l'action d'un véritable réformateur » (p. 61). C'est que la destination de ces écrits n'est pas du tout la même: l'*Histoire véritable* est ce que l'on pourrait nommer un texte ésotérique, destiné aux proches et aux disciples; l'*Abrégé* un texte exotérique visant à justifier publiquement l'action de Labadie. Aussi, comme le dit fort bien Fornerod, la lecture comparée de ces écrits est « susceptible de mettre en évidence là où Labadie et son groupe estiment que se situent les limites au-delà desquelles les modalités de l'expérience spirituelle doivent demeurer confidentielles » (p. 60). Par exemple, l'*Histoire Véritable* fonde sans réserve la vocation prophétique et réformatrice de Labadie sur une expérience surnaturelle fondatrice: « À la Pentecoste, il sentist le Saint-Esprit comme souffle, comme feu et comme voix [...] Les grâces de cognoissance et de discernement et de lumière sur presque toutes sortes de mistères et de voies divines lui furent communiquées » (cité p. 67). L'*Abrégé* tait cette expérience pentecostale, tout comme elle tait « la nature véritable d'une vocation prophétique et d'un appel extraordinaire, parce que l'on sait qu'elle ne saurait être en aucun cas admise en tant que telle au sein de l'institution » (p. 68)⁷. Fornerod montre ainsi que l'infusion de la vocation prophétique, présentée dans l'*Histoire véritable* comme le fruit de révélations divines privées au ton millénariste (« la fin des tems approchant », il était nécessaire de rétablir et de renouveler un christianisme parvenu « à son extrême vieillesse » pour le ramener « à la première doctrine, pureté, pratique et sainteté de vie », *ibidem*), est rendue « en termes beaucoup plus acceptables » dans des écrits publics, comme par exemple la fameuse *Déclaration de Jean de Labadie [...] Contenant les raisons qui l'ont obligé à quitter la communion de l'Église romaine pour se ranger à celle de l'Église réformée...*, publiée lors de sa conversion à Montauban en 1650 (voir p. 69, mais aussi l'article de Patrick Goujon, « L'impossible résolution nécessaire de se décider à quitter la Compagnie »).

Ce décalage, qui montre la mise en œuvre d'évidentes stratégies de communication différenciées, révèle du même coup le potentiel subversif pour l'Église instituée de la spiritualité de Labadie, déterminée par sa propre conviction prophétique et la radicalité de la réformation qu'il envisage, dans un cadre institutionnel préétabli, puis au-dehors. Cela est confirmé par des informations concernant certains de ses

6. Fornerod se réfère à Louis Marin, « Biographie et fondation », *Esprit*, n° 12, 1993, mais il faudrait citer, dans la filiation assumée de L. Marin les nombreux travaux de P. A. Fabre sur la fondation de la Compagnie de Jésus, y compris l'article contenu dans le présent volume.

7. Voir aussi l'article de Sophie Houdard, « L'acceptabilité de la Déclaration et de la Vie de Jean de Labadie. Entre vérifications et approbations permanentes », *Les Dossiers du Grihl*, mis en ligne le 10 décembre 2011, consulté le 30 août 2017. URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/486>.

prêches, au point que l'on peut se demander jusqu'à quel point des passages de ces productions orales rapportées par ses détracteurs eux-mêmes pour le vilipender ne sont pas, somme toute, assez proches des originaux. C'est l'hypothèse proposée à la fois par Fornerod et par Sophie Houdard dans son propre article. Houdard renvoie ainsi à un mémoire manuscrit de 1643 destiné aux proches (ésotérique donc) appelant à un « renversement général », à la « déposition de charges, de dignités et de bénéfices » pour une « réformation intérieure et extérieure » (cité p. 223-224); bref un discours qui ressemble comme deux gouttes d'eau à celui des Ranters ou des premiers Quakers (et qui les précède d'ailleurs dans le temps!).

Trahissant un rapport d'emblée disruptif et intérieurement affranchi envers l'institution à laquelle il appartient, il faut noter, comme le fait Fornerod, que les textes autobiographiques sont écrits à l'initiative seule de leur auteur, pour des disciples ou des fidèles (voire le grand public, selon les cas, ainsi que nous venons de le voir) et non certes pour obéir à des supérieurs, quels qu'ils soient. Fornerod établit une comparaison avec les écrits des jésuites Pierre Cluniac ou Jacques du Tertre au sujet de leurs « dévotions extraordinaires », qui sont des confessions adressées à leur hiérarchie (et commandées par celle-ci), ce dont est complètement affranchi Labadie qui, dans *l'Histoire véritable*, relate que « l'Esprit de Dieu » lui fit voir « clair comme le jour » que « remettre l'Église et le christianisme en son premier et pur état [...] ne se pouvait faire qu'en quittant la Société » (p. 71); ce qui implique qu'il ne se sentait déjà nullement tenu de confesser à ses supérieurs l'ambition de ses projets et les expériences surnaturelles sur lesquelles elle se fondait.

Aussi, la question centrale dans la trajectoire de Labadie apparaît bien celle de la désobéissance et de l'obéissance, qui implique, sur le plan proprement théologique, celle de la liberté et de la grâce. On n'a pas donné suffisamment l'importance qu'elles méritent aux notions morales et politiques d'obéissance et de désobéissance au XVII^e siècle. Dans un volume récent du Grihl, *Écriture et action*, un chapitre leur est justement consacré, où il est d'emblée souligné que, en ce temps-là, « désobéissance, résistance, dissension ne sauraient [...] trouver une légitimité que dans l'invocation d'une obéissance supérieure (généralement d'ordre religieux ou politique) »⁸. Une partie de ce chapitre dans l'ouvrage du Grihl, rédigé par Bérengère Parmentier, est d'ailleurs consacrée à des écrits spirituels et prophétiques (Simon Morin et François Davant) « en rupture d'obéissance avec les pouvoirs légitimes, mais qui, pourtant, revendiquent une étroite obéissance à Dieu » (p. 239). Sans nul doute Labadie aurait-il eu sa place sous cette rubrique. En effet, le présent ouvrage rapporte maintes dénonciations des actes de désobéissance de Labadie: sa rupture bien sûr avec la Compagnie de Jésus, son refus de comparaître devant le Consistoire genevois en 1662, sa démission pour « insubordination » par le synode de Leyde en 1667, etc.

Quelques lignes de son compagnon chez les jésuites, Jean-Joseph Surin, citées dans l'introduction (p. 39), livrent un témoignage précieux sur cette question: « Il me dit qu'il voyait en moi beaucoup de choses de l'esprit de Dieu et que

8. Grihl, *Écriture et action, XVII^e-XIX^e siècle, une enquête collective*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 237. Sur la stigmatisation sociale, morale et politique à travers l'accusation de désobéissance, voir François de Graux, « Gueux, pillards, boutefeux: l'ordre public et les "libertins" (1620-1780) » – I^{ère} partie, *La Lettre clandestine*, 2015, n° 23, p. 193-226.

je pourrais rendre de grands services à Dieu et m'avancer beaucoup, mais que l'obéissance me retiendrait toujours bas et me lierait les ailes » ; ce à quoi Surin dit avoir répondu : « Quelque don que notre Seigneur me départit, je n'abandonnerais jamais cette obéissance » (p. 38). Et en effet, Labadie semble assumer le fait qu'il ne lui est pas possible de « servir Dieu », ou ce qui revient au même, de mettre en pratique les dons que Dieu lui a accordés (prophétie, discernement, réforme), sans désobéir aux hommes garants des institutions ecclésiales. Aucune « réforme » en profondeur n'est possible sans la désobéissance aux forces mauvaises à l'œuvre dans l'Église même (qu'elle soit romaine ou prétendue réformée). Labadie justifie sa sortie de la Compagnie par ces mots : « Je me résolus d'obéir à Dieu convaincu en ma conscience que je ne pouvais plus m'en dispenser, sans lui déplaire, ni refuser l'exécution de son ordre sans m'y déclarer rebelle » (cité p. 132). Patrick Goujon s'arrête sur cette expression paradoxale : « Je *me résolus d'obéir* » (p. 135). La position de Labadie, du coup, manifeste l'« impossible résolution des conflits théologiques sur la volonté de Dieu et en celle de l'homme dans la pensée théologique de la modernité » (*ibid.*).

Sans doute. Mais comment soutenir que « les procédures de décision de son action n'accordent aucune place effective à Dieu, comme nié dès lors dans son altérité puisque la volonté de Dieu y est identiquement celle de Labadie » (Goujon, p. 136) ? Au contraire, l'intéressé ne cesse d'affirmer que l'obéissance à Dieu est première et proprement décisive. Par contre – et telle est la question de fond –, cette décision d'obéissance ne fait qu'une avec celle de désobéir aux institutions dès lors qu'elles détournent le sujet de la volonté divine.

Labadie ne cesse en effet de dénoncer des conditions de non liberté spirituelle et pastorale, au sein de la Compagnie ; lorsqu'il arrive au terme de son compagnonnage avec Port-Royal ; quand encore il se dit « en esclavage » à Genève (Solfaroli, p. 160). L'affranchissement, la rupture avec l'institution, est l'accomplissement d'une « expérience de la sainte liberté » et comme telle « voulue par Dieu » (Fornerod, p. 75). C'est ainsi que la théologie de la parfaite liberté, qui conduit de fait à l'insoumission et à la désobéissance à l'égard de directeurs que la pierre de touche du discernement révèle être en fait des réprouvés, se confond avec une théologie de la prédestination. Dans son Avis précédant sa *Déclaration*, où il invoque sa propre prédestination, Labadie réaffirme ainsi sa vocation exceptionnelle mais plus généralement est-ce l'adhésion, réalisée dès les années jésuites, à une théologie du salut par l'élection et par la grâce qui le conduit au jansénisme pour l'amener ensuite à la Réforme, comme Vidal l'a montré dans son ouvrage (p. 48).

Fabre, qui cite Vidal, fait remarquer que cette question taraudait en fait la Compagnie de Jésus depuis les débuts, malgré l'affichage d'une théologie du salut par le libre arbitre ; elle est une difficulté déjà présente dans les *Exercices Spirituels* d'Ignace (n° 366) où l'original espagnol dit : « Bien qu'il soit tout à fait vrai que *personne ne puisse se sauver sans être prédestiné* et sans avoir la foi et la grâce, il faut faire très attention dans la manière de parler et de communiquer sur toutes ces questions », la *Versio vulgata* traduisant en latin : « Il faut remarquer que, *même s'il était parfaitement évident et défini que personne ne peut obtenir le salut que s'il est prédestiné*, il faut cependant parler de cela avec prudence » (cité et commenté par Fabre, p. 93). Aussi, pour Fabre, « Labadie creuse comme une plaie des contradictions internes à la Compagnie de Jésus » (p. 107).

S'il prend la « libre » décision de quitter la Compagnie, c'est sous la motion « de l'Esprit » (voir Goujon, p. 128), sans laquelle la liberté ne serait que licence. « Comme je pris la liberté de prier par grâce, non pas par méthode, je pris celle de croire selon l'Écriture, et non pas selon l'école », *Déclaration* (cité p. 129). D'où la présence centrale du fameux verset paulinien (2 Corinthiens, 3) « où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté » (par exemple dans la *Déclaration*). Goujon affirme que Labadie inverse la formule (« Où est la liberté, là est l'esprit du Seigneur »); or jamais Labadie ne semble avoir glissé vers l'antinomisme, qui révoque la loi au nom de la grâce (p. 130). C'est ce que souligne Le Brun : Labadie s'oppose de fait à « l'anomisme » et au libertinage spirituel (p. 144, voir aussi Houdard, p. 217).

Tout l'article de Sophie Houdard est consacré à la conception labadienne de la « parfaite liberté » spirituelle, invariablement dénoncée par ses ennemis (voir par exemple François Mauduit, cité p. 219) comme liberté de la chair, liberté des adamites (dont on l'accuse des mêmes pratiques nudistes), des anabaptistes, des libertins (dits spirituels), des illuminés d'Espagne, etc. (p. 214) et la formule de Paul est alors utilisée à charge, comme elle l'est d'ailleurs depuis longtemps dans la littérature de controverse (Houdard renvoie par exemple aux pamphlets anti-libertins et anti-protestants du jésuite Garasse).

En fait, ce que montre la plupart des études réunies ici est que le problème majeur n'est pas celui de la sortie des Églises, de l'affranchissement pour lui-même, mais bien plutôt celui de la réforme, pensée comme refondation de l'Église sous l'empire d'un chef charismatique reconnu comme tel (et la question de cette reconnaissance est brûlante, car tous les fidèles et responsables ne bénéficient certes pas du discernement nécessaire⁹!), ayant reçu un don apostolique de discernement des esprits, et d'un corps de pasteurs, qui au lieu d'entraver, permettrait au contraire l'accomplissement du service divin par les âmes élues unies en une seule Église. Le volume contient à ce sujet un article de Jacques Le Brun (« Jean de Labadie et le Joachimisme ») qui montre que la question centrale pour Labadie, à laquelle il tente de répondre dans un ouvrage de 1669, intitulé précisément : *Le discernement d'une véritable Église suivant l'écriture Sainte*, est bien celle de ce que doit être une « véritable Église ».

Sa relation à l'institution ecclésiale est invariablement placée sous le signe d'une nécessité de « réforme » et non de son abolition ou dépassement dans l'adoption de la seule Église invisible, qui est une tendance forte des dissidences protestantes les plus radicales (p. 148). Car, comme le dit très bien Le Brun, « quittant le catholicisme, Labadie ne quitte pas l'idée d'une institution avec son inscription dans le monde et son corps de pasteurs institués [...] rien n'est plus éloigné de son ecclésiologie que l'idée d'une Église invisible ou sans pasteurs » (p. 144). Labadie ne manque pas une occasion de faire l'éloge du sacerdoce (*ibid.*) et de l'action

9. À ce sujet, D. Solfaroli revient sur le portrait peu amène que Kolakowski fait de Labadie animé d'une formidable volonté de domination et de s'affirmer au-dessus de l'Église elle-même (p. 158). Elle a raison de dire que ce n'est en tout cas pas ce que déclare et prévoit son ecclésiologie. Et il faut bien noter que ce n'est qu'en dernier recours et presque en désespoir de cause qu'il accomplit le schisme. Sur la non reconnaissance du prophète, Solfaroli (p. 179) cite un passage très éclairant (et lucide) de *La Réformation* : « Incontinent les soupçons viennent, que ces gens ne soient des hérétiques ou des factieux, des gens propres à gâter les États, ou les Églises... », etc. Voir aussi le passage cité ici par S. Houdard (p. 228) de *La Puissance ecclésiastique bornée à l'Écriture* (1668, p. 8F) : « Ils ne laissent pas de nous decrier come rebelles, et de nous declarer desobeysans. »

nécessaire des « bons pasteurs », oints par Dieu (bénéficiaires des dons charismatiques). Tout l'article de Daniela Solfaroli est d'ailleurs consacré à la « question du bon pasteur », dans les écrits de 1667-1668, entre Genève et Middelburg. Solfaroli fait la remarque centrale que, pour la période cruciale qu'elle étudie, « Labadie n'a pas agi en solitaire » : « Il a été, en tant que pasteur [...], non seulement au centre d'un groupe de disciples mais encore inscrit dans un réseau ecclésiastique plus ou moins ouvert à ses propos » (p. 162). Ce réseau se manifeste souvent puissamment en sa faveur ; ainsi, comme le notent les auteurs de l'introduction, l'exclusion pour « insubordination » par le synode de Leyde en 1667 est-elle aussitôt annulée par le Consistoire de Middelbourg (p. 24). De plus, on doit souligner que ses créations de lieux restreints pour la pratique de formes intenses d'exercices spirituels (les fameux « conventicules », où les femmes dominent, qui lui sont si souvent reprochés), dans les deux confessions, n'avaient a priori pas de visées séparatistes. Les « conventicules » montrent plutôt, outre le désir de passer très vite localement à des pratiques conséquentes de réformes internes à l'Église, que ses activités et pratiques (spirituelles et d'écriture) réformatrices sont inséparables de la mobilisation « d'un groupe d'adhérents à son programme » (p. 165).

Dans *La Réformation de l'Église par le pastorat*, Labadie, nous dit Solfaroli, dresse une « sociologie des mauvais pasteurs [...] d'où surgit par opposition le profil labadien du bon pasteur » (p. 171) ; il récuse surtout le pastorat conçu comme « profession intellectuelle » et, pourrait-on dire, comme une profession comme les autres et parmi les autres. La question est alors celle de l'évaluation de « la capacité de discernement spirituel des députés dans l'exercice du choix des nouveaux pasteurs » (p. 173), c'est-à-dire la capacité de lire les signes, qui est elle-même un don charismatique, de l'élection au ministère. Les « pasteurs régénérés », en effet, doivent se caractériser par leur « esprit profétique, apostolique, et pastoral » (cité p. 175) ; aussi la question de leur reconnaissance – celle du discernement des esprits, qui excède de très loin le seul choix des pasteurs – est-elle centrale pour Labadie, comme elle le sera, au sein du protestantisme, dans tous les mouvements de réveils évangéliques du XVIII^e (*French Prophets...*¹⁰) et XIX^e siècle (irvingisme, etc.) jusqu'aux grands *revivals* pentecôtistes des XX^e et XXI^e siècles.

En tout cas, même si, dans certains écrits (*Le Cas de conscience...*), Labadie justifie le pasteur qui, lorsque la conjoncture l'impose (celle précisément de la non reconnaissance et de la persécution dont lui-même s'estime victime, qui atteste simultanément de la reconnaissance divine, selon le schéma éprouvé¹¹), se retire au désert (p. 186-187), les écrits de Labadie étudiés par Solfaroli actualisent « une ample réflexion spirituelle sur les communautés de foi découlant d'une longue expérience institutionnelle “dia-confessionnelle” » (p. 190) ; l'Église régénérée est toujours l'Église et, de ce point de vue, il n'y a déconfessionnalisation ou aconfessionnalisation que lorsqu'on adopte le point de vue des grandes institutions ecclésiastiques qui rejettent le réformateur.

10. Voir Lionel Laborie, *Enlightening enthusiasm, Prophecy and religious experience in early eighteenth-century England*, Manchester, Manchester University Press, 2015.

11. Fabre souligne la présence d'une « scène récurrente dans le récit de Labadie : la prédication “scandaleuse”, celle qui conduit son public à le rejeter et, en le rejetant, à le reconnaître, parce que le réprouvé est l'élus » (p. 86).

Ce qui frappe est par contre le caractère radical, ou plutôt révolutionnaire de cette réforme attendue, accompagnée de considérations millénaristes : « En divers lieux un très grand nombre de personnes [...] s'accordent dans la pensée qu'on est proche d'un grand renouvellement et qu'il faut se préparer à le voir, et non seulement à le voir mais encore à l'avancer » (*La Réformation de l'Église*, cité p. 150); « O que de signes de grand changement et d'extraordinaire révolution paraissent ! » (*Le Hérault du grand Roy Jésus*, cit. p. 151). C'est là, du reste, que Labadie semble si proche des millénaristes et indépendants radicaux anglais auxquels on ne manque pas de le comparer pour le stigmatiser : Cinquièmes monarchistes, « Coâcres » (Quakers), indépendants de toute sortes¹², etc. (Solfaroli souligne justement que ses relations avec l'Angleterre – il accepte puis décline une invitation de Milton en 1659 – « nécessitent de plus amples recherches », tout en mettant en garde contre une interprétation étroitement millénariste des visées labadiennes, p. 189).

Ce qui le rapproche aussi de ceux-ci est le caractère résolument favorable au peuple de sa spiritualité. Lorsqu'il est à Amiens « un prédicateur sous surveillance » (pour reprendre le titre de l'article d'Isabelle Brian), le conseiller du Roi Lerminier écrit : « Labadie a entendu les prédication d'un jésuite prouvant que la lecture de l'écriture ste n'est permise à toutes sortes de personnes scavoir au menu peuple *qu'il appeloit canailles*, et qu'iceluy Labadie alla prescher incontinent après à St. Leu où il convia les assistans de le venir entendre et qu'il preschoit le contraire dudict jésuite et répéta souvent à haute voix ce mot *canaille*. » (cité par Fabre, p. 102). Selon le témoignage à charge d'un capucin, les paysans interrogés disent « qu'on preschoit à Amiens publiquement qu'il n'y avoit point de purgatoire et qu'il falloir brusler les chappelets » (cité p. 114). On rapporte également « qu'il engage en chaire encore et encore les auditeurs à lire la Bible sans préciser qu'il faut une permission pour cela » (p. 115). Aussi la *Déclaration* ne fera-t-elle qu'entériner ses positions précédentes, entre autres dans les passages où il récusé toute défense, voire toute réserve dans la lecture par tous ceux qui le peuvent des Écritures (car Dieu a donné toute « liberté » de le faire), selon la maxime : « Un chacun doit lire la Bible » (« n'y ayant pas jusques aux artisans qui ne la lussent dans leurs boutiques, et les soldats mesmes dans leurs corps de garde »).

Ce combat pour l'accès direct du peuple à l'Écriture sainte est par ailleurs indissociable de ce que Fabre nomme l'anti-intellectualisme de Labadie, qui passe par une critique récurrente de la théologie scolastique (« Scholastique, c'est-à-dire écolière, comme n'étant propre en effet qu'à amuser des enfants, et à mal former des apprentis », *Déclaration*, cité p. 105) qu'il rend responsable de la diffusion de l'impiété : « Je vis que ses nombreuses suppositions servaient à faire soupçonner aux libertins que nos mystères ne fussent eux-mêmes supposés » (*ibid.*, cité p. 104). Ainsi oppose-t-il aux ratiocinations scolastiques la voie courte au divin pratiquée par des ignorants illuminés (c'est là une conviction ancienne, partagée par le courant de spiritualité dont il fit partie au sein de la Compagnie de Jésus, comme l'a abondamment montré de Certeau), comme cette villageoise, dont il parle dans son *Histoire véritable*, qui lui révèle qu'il doit sortir de chez les Jésuites

12. Cf. le pamphlet intitulé *Le Sifflet jésuitique* (1669), dans lequel on prête à Labadie les mots suivants prononcés lors d'un prêche : « On sera tous indépendants, les indépendants sont gens de bien, car il y aura une sainte égalité entre tous, Dieu donnera tout en abondance » (p. 223).

(« car Dieu se veut servir de vous hors de chés eux en des choses importantes à sa gloire », cité et commenté par Fornerod, p. 72). Ce thème d'ailleurs est souvent exploité pour le ridiculiser, comme on peut le lire par exemple dans le *Galbanum jésuitique*, qui produit des extraits de sermons attribués à Labadie, où celui-ci se vante d'avoir à Genève fait parler « en théologien » jusqu'aux « fruitières et vendeuses d'herbes » (cité par Fabre, p. 100)

On doit constater, du reste, que ses propres écrits, sont presque tous en langue vulgaire (dont il promeut vigoureusement l'usage pour l'édification spirituelle de toutes les couches sociales dès sa période catholique) et beaucoup visent un public large, y compris et explicitement, populaire et féminin. Comme il le dit dans *L'Idée du bon pasteur* : « Il y a dans une Église des riches, des pauvres ; des grands, des petits ; des médiocres et gens d'entre-deux. Il y a des forts, il y a des faibles ; des plus et des moins spirituels. Tout sexe, tout âge et toute condition s'y trouve » (cité p. 206, notons combien nous sommes loin d'une ecclésiologie élitiste et sectaire).

C'est dans cette perspective que Labadie produit une importante quantité de poésie didactique spirituelle, genre méprisé depuis le romantisme, ici étudié par Julien Goeury qui en est un grand connaisseur. Cette poésie, faite pour être lue à voix haute et mémorisée, mais aussi pour être chantée, s'adresse « plutôt aux femmes qu'aux hommes, plutôt aux enfants qu'aux adultes et, pour le dire autrement, plutôt aux ignorants qu'aux savants » (p. 206).

Ainsi cette démarche, pourrait-on dire, de vulgarisation spirituelle par la parole, le chant et le livre en langue vernaculaire entretient d'étroits rapports avec les pratiques d'exercices spirituels en communautés restreintes de prière, pratiques faussement interprétées comme relevant de la clôture sectaire ; et l'institution par Labadie, dès la période catholique, de « communautés de femmes laïques » (« femmes et filles de bonne famille » qui sont là « contre la volonté de leurs maris, frères, mères », affirme un témoin lors du séjour sous surveillance d'Amiens, cité dans l'article de Brian, p. 115).

Un article de Xenia von Tippelskirch et d'Adelisa Malena est justement consacré aux lectrices de Labadie. « À l'origine des attaques polémiques, font-elles remarquer, c'est la direction spirituelle des femmes, centrale et constante tout au long de l'itinéraire de Labadie, qui pose problème » (p. 238). La démarche des deux auteures consiste à restituer l'agentivité de ces femmes « labadistes » ridiculisées dans les ouvrages contemporains de controverse et à peine mieux traitées par l'historiographie. Ce fut le cas en particulier de la plus connue d'entre elles, la très remarquable Anna Maria Schurman, dont les ouvrages (*Eukleria* et deux traités français) sont examinés du point de vue de l'appropriation et reformulation des idées de Labadie. La conclusion des deux auteurs, qui est aussi celle de ce riche volume, mérite d'être citée : « L'âme élue, imaginée comme fondamentale pour la construction de l'église visible par Labadie, dénigrée par les pamphlétaires, incarnée par Schurman, avait bien un genre : c'était une femme » (p. 261).

Jean-Pierre CAVAILLÉ
EHESS

jean-pierre.cavaille@ehess.fr